

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: - Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Hernán Ibarra Crespo
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© **ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR**

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Telf: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Gisela Calderón/Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinuesa

IMPRESION

Albazul Offset

ECUADOR DEBATE 91

Quito-Ecuador, Abril 2014

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo sobre la Coyuntura: El significado de las elecciones locales del 23 de febrero de 2014 / 7-20

“El orden del discurso” del Presidente Rafael Correa / 21-42

Conflictividad socio-política: Noviembre 2013-Febrero 2014 / 43-52

TEMA CENTRAL

Desde el “otro” a la identificación de uno mismo

J. Sánchez Parga / 53-56

Caleidoscopio de identificaciones y desolación de la identidad

Marie Astrid Dupret / 67-78

De la identidad inclusiva a la identificación inconclusa

Cristina Simon / 79-90

Una economía política de la alteridad

Carlos Rojas / 91-108

El delirio de la identificación paranoica

Saki Kogure / 109-122

Ídem. Uno mismo y el otro

Gino Naranjo / 123-128

“Nosotros los manabitas...” Una identidad regional en la costa ecuatoriana

Carmen Dueñas de Anhalzer / 128-136

DEBATE AGRARIO-RURAL

Las comunidades de indios

Pio Jaramillo Alvarado (Petronio) / 137-144

2 Índice

ANÁLISIS

Año 72: ECUARUNARI, condición comunal y Cristianos por el Socialismo

Juan Fernando Regalado Loaiza / 145-164

En la ciudad de Quito: proceso organizativo de la comunidad 'Runa Kawsay'

Pascual Yépez Morocho / 165-188

RESEÑAS

Entre dos aguas. Tradición y modernidad en Guayaquil (1750-1895) / 189-190

Una economía política de la alteridad: Hacia una teoría de la identificación del sujeto en el mundo actual

Carlos Rojas Reyes*

Reflexiones sobre los sujetos y la subjetividad en el mundo actual, a partir de sus condiciones de posibilidad, que enfocan su emergencia después de la posmodernidad; y que se refieren a las orientaciones generales del doble vínculo, la redefinición de la relación sujeto/objeto, representación, economía política de la alteridad y la materialidad. La propuesta reflexiona sobre el paso de la condición posmoderna a una época que se denomina "ciborg", que dé cuenta de las transformaciones tecnológicas contemporáneas.

La modernidad se levantó sobre la dualidad sujeto-objeto. Su crisis significó el cuestionamiento de este par que se había pretendido como una relación inseparable. Filosofías y ciencias se construyeron sobre esta base, poniendo un énfasis bien en el sujeto bien en el objeto. El posestructuralismo mostró los límites de esta pretensión: "...el hombre se borrará, como en el borde del mar, un rostro de arena" (Foucault, 1966:398).

Por su parte, la posmodernidad convirtió la disolución del sujeto en su programa central. Ese gran sujeto que podía representar el mundo y transformarlo a partir de su conocimiento y voluntad no estaba más. Ahora quedaba el sujeto débil contando historias personales, microrelatos inconexos vagando por un mun-

do incapaz de preguntarse por el sentido (Vattimo y Rovatti).

No se trata en este momento de reconstruir este largo y ya cansado debate, sino de interrogar sobre el destino del sujeto en la actualidad. Carecemos de unas teorías bien constituidas acerca de los sujetos y las subjetividades. Se podría decir que cada área de las humanidades y de las ciencias sociales, se ha dotado de unos conceptos acerca de este tema, sin la pretensión de universalidad.

Frente a esta situación, propongo dar un paso atrás y en vez de preguntarnos directamente por los sujetos, lo hagamos sobre sus condiciones de posibilidad, al menos sobre las que consideramos nucleares en este momento.

Desde esta perspectiva, las condiciones de posibilidad que presento a conti-

* Doctor en filosofía y profesor de la Universidad de Cuenca.

nuación, de manera sintética, como orientaciones, como puerta de entrada, son: sujetos del doble vínculo, ciborg, repensar la dualidad sujeto/objeto, los otros: la inmanencia del enemigo y la cuestión de la representación. Lejos de realizar un recorrido para establecer el estado de la cuestión en cada uno de estos campos, que exigiría la escritura de varios volúmenes, se tematizarán esas condiciones de posibilidad, con el fin de establecer, aunque fuera de manera provisional, el marco del debate.

1. El doble vínculo

Coloco al inicio de esta reflexión las reflexiones de Spivak sobre el doble vínculo, porque sostendré que es la teoría que se presenta como la mejor candidata para desarrollar una concepción general de las condiciones de posibilidad de darse de los sujetos y de las subjetividades, así como los modos específicos históricos de existencia de éstos.

El pensamiento de Gayatri Spivak se instala de lleno en una imposibilidad, que no tiene que ser evitada o esquivada con algún gesto intelectual o teórico, que lo disuelva de algún modo. Persistir en esa imposibilidad, reconocer el doble lazo que nos ata tanto a un lado como a otro.

Se trata de reconocer que allí afuera hay otros, a los que no tenemos acceso, que no podemos comprenderles en cuanto tales, en su especificidad, en lo que les hace que sean otros y que sean ellos mismos. Esta conciencia de la alteridad es indispensable si no se quiere caer en cualquier forma de colonialismo o de opresión.

En el otro extremo, y con igual fuerza, está el capitalismo en su fase de glo-

balización, con la abrumadora invasión del capital financiero y, desde luego, con la crisis monstruosa a la que nos ha sometido y que la estamos pagando. La comprensión de los fenómenos obligatoriamente involucra a la globalización; sin esto, simplemente se corre el riesgo de estar jugando a favor de estas fuerzas, de estarse integrando inconscientemente a la lógica del capital.

Así que se trata de una imposibilidad real, porque no se puede alcanzar al otro desde la perspectiva del capital; y ser subalterno significa, precisamente, escapar radicalmente a la lógica del cálculo, de la racionalidad de la ganancia.

Imposibilidad real que se expresa con igual violencia en el plano epistemológico y epistémico, porque los caminos para entender al otro también están cerrados. Desde luego, no es posible evadirse de esta situación; por el contrario, hay que tomarle en las manos aunque nos queme, hay que incorporarla a nuestra experiencia aunque la haga estallar.

El punto de partida de Spivak se encuentra en ese doble vínculo expresado como nuestra característica de ser intersubjetivos globalizados y, al mismo tiempo, encontramos que hay unos otros que se escapan a nuestro pensamiento; esto es lo que ella llama una alteridad radical:

“La alteridad radical –el otro total– debe ser pensado y debe ser pensado a través de imágenes. Nacer humano es nacer inclinado hacia el otro y los otros. Dar cuenta de esto es presuponer lo realmente-otro.” (Spivak, 2012:98).

Ahora bien, ¿qué hacer para resolver aunque sea parcial y provisionalmente esa imposibilidad constitutiva, porque

aunque sepamos que está allí, tenemos que encontrar algún camino de negociación?

Primero leamos este párrafo crucial completo:

“La alteridad radical si uno puede decirlo, parece requerir de unas imágenes de lo que es la figuración de lo ético como imposible. Si la ética es asida como un problema de relación antes que un problema del conocimiento, no es suficiente construir bases de datos, convertir el “don”, si hay alguno, a lo “dado” (datum)... Es necesario imaginar esta mujer como otra y como ella misma. Esto es, estrictamente, imposible. La imaginación es estructuralmente no verificable. Así, la imagen del otro como autoproducida por la imaginación que suplementa al conocimiento o su ausencia es la figura que marca la imposibilidad de la realización total de la ética. Es en la experiencia de esta figura (de lo que no es lógicamente posible), que nosotros hacemos nuestros cálculos de lo político y lo legal. El don del tiempo ha sido como nuestro presente no anticipable, como un momento de vida y de agonía, de ser llamado por los otros tanto como distanciarse de esa llamada, se inicia como reparación, como responsabilidad, como dar cuenta.” (Spivak: 104)

Antes que expresar conceptualmente esa alteridad radical, la imaginamos, nos hacemos figuras acerca de ella, porque nos topamos con esa resistencia a ser conceptualizada, a ser volcada sin más en enunciados. Siguiendo a Wittgenstein diríamos nos hacemos figuras del mundo y solo podemos *mostrar* su sentido, que es completamente exterior.

Entonces, aquí se repite el movimiento a lo Wittgenstein, pasamos de la lógica

y la lingüística a la ética. Es en este campo en donde aquello que no puede pensarse se muestra como imagen: el doble vínculo como imagen de lo que es imposible. Nos limitamos a mostrar, a señalar: allí hay una imposibilidad, allí afuera hay alguien que es radicalmente otro. Y ésta es una afirmación ética: “La alteridad radical si uno puede decirlo, parece requerir de unas imágenes de lo que es la figuración de lo ético como imposible.”

Este don –don puro a la Mauss añadiría (Mauss)- que es la imagen del otro, al cual no tenemos acceso y por lo tanto, ocupa el lugar de lo imposible, se resiste epistémica y epistemológicamente: no encontramos los procedimientos para describirlos o explicarlos y tampoco lo podemos convertir simplemente en la ciencia del otro, de la radical alteridad del otro –cuestión en la que se cae con mucha frecuencia-: “Si la ética es asida como un problema de relación antes que un problema del conocimiento, no es suficiente construir bases de datos, convertir el “don”, si hay alguno, en lo “dado” (datum).”

Dicha imposibilidad del doble vínculo –esto es pensar la alteridad radical desde la globalización y viceversa-, se enreda todavía más, porque no solo vemos ante nosotros ese otro –ese realmente otro- que se nos muestra como otro, en su plena diferencia, sino que somos arrojados a preguntarnos si ese otro no será como nosotros; esto es, un sí mismo. Husserl ha mostrado los vericuetos de mirar al otro no solo como otro sino de saber que tiene la misma estructura intencional que la mía y que por lo tanto es con igual derecho un sí mismo.

Como diría Baudrillard, la necesidad de oír al otro por sí mismo y no a través

de cualquier mediación o delegación, democrática o no. El otro como un sí mismo que se muestra como sí mismo. Diríamos que no solo la fenomenología de las cosas es una fenomenología *alien*, sino que toda fenomenología es *alien*, tal como lo señala Ian Bogost. Para el caso de las mujeres, Spivak lo expresa así: “Es necesario imaginar esta mujer como otra y como ella misma. Esto es, estrictamente, imposible” (Spivak: 104).

Si el ámbito cognoscitivo falla, entonces tenemos que acudir a otro plano y es la experiencia como experiencia de la alteridad del otro. Nuevamente se tiene que eludir la tentación de un racionalismo extremo de quererlo reducir a algún tipo de semiótica y debemos quedarnos en el plano de la experiencia ética.

Experiencia ética que quiere decir fundamentalmente que mirar al otro que se muestra como otro y como sí mismo, tiene para nosotros el carácter de la responsabilidad. Aproximarnos a ese doble vínculo tiene, ante todo, consecuencias reales, concretas, en la sociedad en la que vivimos, porque tenemos que dilucidar con mucha claridad nuestra responsabilidad para con el otro, para no invadir el espacio del otro como sí mismo. Salir del dilema quiere decir asumir en toda su dimensión la responsabilidad para con el otro:

“Esta es una responsabilidad del doble vínculo de lo ético... Cuando uno decide hablar de doble vínculo y de las aporías, uno es cazado por los fantasmas de lo indecible en cada decisión... Más aún, no es posible permanecer en la aporía o en el doble vínculo. No es un problema lógico o filosófico como una contradicción, un dilema, una paradoja,

una antinomia. Solo puede ser descrito como una experiencia.” (Spivak: 104).

Cualquier decisión que tomemos, los razonamientos que hagamos, las aproximaciones que lancemos, los recursos y estrategias que utilicemos nos llevan siempre a la responsabilidad. Es una ética de la responsabilidad: “En la aporía o en el doble vínculo, decidir es cargarse de responsabilidad” (Spivak: 105).

Esta es solo la mitad del problema, un fragmento del doble vínculo. Esa imposibilidad de acceder a la alteridad radical del otro, tiene que ubicarse en la relación entre cultura y capital, entre dicha alteridad que pertenece al ámbito cultural y la existencia brutal de la globalización que lo penetra todo y que subsume a la misma alteridad radical.

“En esta particular situación, entonces, la globalización es también el sitio para una decisión correcta. Para hacer esta crítica una debe juntarse con lo abstracto, con la virtualidad del dinero virtual.” (Spivak: 105).

Es una alteridad radical existiendo en la época de la globalización; sujetos que son los nuevos subalternos de la globalización. Esos otros tienen que encarar al capital, a la lógica del dinero. Lo más concreto —que es el otro sí mismo— confrontado como lo más radical: el dinero virtual.

“En este entendimiento rarificado y marxista, la globalización, la financiarización del globo, es lo abstracto como tal, lo abstracto como virtual, pura estructura. En contraste con esto, la cultura es la irreductible text-il en donde lo que las mujeres tejen siempre se despliega ha-

cia adelante, en un futuro siempre anterior. La cultura viva siempre fluye, como decimos una y otra vez" (Spivak: 105).

Entonces, a más de lo que se ha dicho sobre la carga de responsabilidad que nos toca llevar frente al otro, tenemos que ubicar al subalterno en la lógica del capital, en el modo en que quedan subsumidos en este, penetrados por las abstracciones del dinero.

Las configuraciones culturales del otro que nos son dadas en la experiencia ética, ahora requieren ser codificadas siguiendo el rastro de la influencia –y de las determinaciones– del capital sobre ellas: "Yo estoy sugiriendo su constante desplazamiento por medio de prestar atención al posicionamiento de las mujeres sobre los ejes abstractos del capital, que necesitan una *codificación* cultural." (Spivak: 108).

Spivak da ahora un giro, que es lo que estructura su último libro, hacia la educación, con el fin de diseñar unas estrategias educativas que permitan, de alguna manera, abrirse al doble vínculo y quizás abrirse a espacios de su resolución parcial.

La educación desde la perspectiva del relacionamiento entre nosotros y los otros –como otros y como sí mismos– inaugura una nueva forma de tratamiento de nuestro sí mismo, que nos conduce a escindirnos, a rompernos, a fracturarnos y que desembocará en nuestra conversión en otros, como diría Rimbaud: "Yo es otro."

El gesto de escisión –o quizás de descubrimiento de que estamos constituidos en esta falla, no está destinado a un trabajo orientado a la resolución de las dificultades de la economía psíquica de cada uno, sino que es un instrumento,

una guía para el rito de pasaje que nos muestre cómo sería eso de entender al otro por sí mismo:

"...que es nuestra capacidad incorporada para volvernos otros a nosotros mismos, lo que puede quizás conducirnos a entender a otras gentes desde adentro..." (Spivak: 111).

La "imaginación como una virtualidad de lo real..." (Spivak: 112) nos abre hacia la intersubjetividad ciertamente, pero más allá, nos deja vislumbrar ese otro que en su alteridad radical se nos ha escapado hasta ahora. La tarea es: "... volviendo otro al sí mismo y acercando tanto como sea posible el acceso al otro como sí mismo." (Spivak: 113).

El enfoque de la educación, sus estrategias, más aún su responsabilidad, quedan signadas por el doble vínculo y por la necesidad de aprender a ser otros para comprender a los otros: "Cualquier truco para entrenarles a ellos en el hábito mental de volverse otros más que proveerles de herramientas descriptivas" (Spivak: 112). (Con seguridad mucho de éste tendría que ver, para nosotros aquí y ahora, en el mundo amazónico y andino, con el perspectivismo ontológico y con la metafísica caníbal que postula, precisamente, que solo se es uno mismo volviéndose otro). (Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*; Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*; Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*).

2. Sujeto y representación

Uno de los presupuestos claves de la posmodernidad era el enunciado por Lyotard, *La condición postmoderna*: las grandes narraciones habían terminado

su recorrido y eran sustituidas por los pequeños relatos. Junto con este proceso, los poderosos sujetos teleológicos autores de las revoluciones, no existían más. Sujetos minimalistas contando historias personales, en medio de un presente que se negaba a dirigirse hacia algún lado. La belleza como esencial al arte, cedió paso a las estrategias y productos performativos. La razón tecnológica guiada por la eficacia reinaba ahora sin oposición –y creo que todavía lo hace–

La modernidad había inaugurado la era de representación, cuyo centro era el discurso que, a su vez, fue el elemento nuclear de las narraciones políticas, sociales, teóricas, entre tantas otras. El sujeto se representaba la realidad y pretendía hacerse con la verdad y la objetividad. La posmodernidad reinó sobre el predominio de la presentación sobre la representación, del performance sobre el habla, de la acción sobre la palabra. Más aún, lo que importaba eran aquellos enunciados que hacían cosas, que actuaban. El texto *¿Cómo hacer cosas con palabras?* de Austin, circulaba por todas partes y era citado interminablemente.

Hay que insistir en que la arqueología de la representación, tal como la presenta Foucault, se encuentra incompleta. Si bien hay un análisis detallado y hermoso de la conformación de la representación moderna y de su crisis, así como de la emergencia de un nuevo espacio de la representación en el siglo XIX, con la constitución de los saberes tal como dominaron casi todo el siglo XX, no tenemos un estudio de lo que pasó después. Nueva crisis y al parecer, la desa-

parición de la representación que, como estoy sosteniendo en este trabajo, tendría que haberse continuado con la aparición del sujeto posmoderno y –aquí lo fundamental– del orden de la representación posmoderna.

En este sentido, la reconstrucción que realiza Nusselder se muestra como más adecuada para la comprensión del paso de la posmodernidad a lo que vivimos ahora y que denominaré la época ciborg, extendiendo el sentido que este término tiene en Strathern.

“En su libro *La Cuarta Discontinuidad* Mazlish describe la historia intelectual de Occidental como la superación de una serie de grandes ilusiones, o discontinuidades, que incluyen cuatro distinciones artificiales: entre seres humanos y cosmos (superado por Copérnico), entre seres humanos y otras forma de vida (superado por Darwin, entre seres humanos y su inconsciente (superado por Freud) y entre humanos y máquinas (Mazlish 1993). En su descripción de Gray, Mentor and Figueroa-Sarriera que lo que notamos en cualquier parte es la disolución de la cuarta discontinuidad...” (Nusselder: 407).¹

El desarrollo inicial –en la escala histórica– de la época ciborg, trae aparejado una nueva subjetividad, que se levanta sobre un inédito modo de representación. De tal manera, que la dualidad sujeto/objeto queda cuestionada o, en todo caso, redefinida y reemplazada por un constante proceso de doble vínculo de subjetivación/objetivación constante a través de las interfaces electrónicas y virtuales.

1 Nótese que el número de página corresponde a la edición digital de Kindle y no a la edición impresa.

“Utilizando la terminología de Pierre Lévy, la virtualidad del sujeto consiste de la subjetivación, (el modo en que me apropio del intercambio de signos, el modo en que yo doy cuerpo a la superficie de las apariencias y la objetivación (la manera en que mis fijaciones subjetivas, fantasmáticas y corporales se incorporan a la “construcción de un mundo compartido” de apariencias.) (Nusselder, 2009: 601).

Lo virtual no es el espacio en donde el sujeto se deshace. Allí el sujeto no solo que permanece sino que es lo único que, en esta época ciborg, le permite conformarse como tal: “Resalto el rol crucial de la subjetivación en el proceso de virtualización. El ciberespacio no es meramente un mundo hecho de superficies; nosotros también “habitamos esas superficies” a causa de nuestra inversión libidinal en aquellas imágenes o escenarios construidos con códigos” (Nusselder: 604).

Nusselder regresa al orden imaginario, tomándolo de Lacan, para mostrar el rol clave de la fantasía en la generación de los vínculos dobles que llevan desde el intercambio simbólico a las superficies virtuales; además, de la manera específica en que la programación de esas superficies le da forma a la subjetividad, permitiendo la emergencia de unos regímenes de la sensibilidad y, por lo tanto, de unos órdenes simbólicos.

Lo inicial de esta fase, lo mal estudiada que todavía está, la dificultad que tenemos de saber hacia dónde nos está conduciendo y la propia persistencia del pasado, hace que estos nuevos procesos de subjetivación continúen sobreviviendo al lado de los posmodernos, que mu-

chas veces aparecen como predominantes, por ejemplo en el campo del arte o de la educación.

Por esto, hay que responder –siquiera provisionalmente– sobre el destino de las representaciones en la época posmoderna, porque ese es el entorno ideológico en el que habitamos.

Pero, ¿a dónde ha ido a parar la representación en la época posmoderna? ¿Se ha disuelto como todo lo sólido en el aire o simplemente ha desaparecido sin dejar rastro? Si la esfera de la representación ya no existe más, ¿quiere decir que es el triunfo definitivo del performance, de la presencia, de la efectividad sobre el significado? Se habría abolido la pregunta por el sentido, sin importar cuál hubiera sido la o las respuestas.

Como la belleza que se trasladó del arte al diseño, a la mercancía, a los nuevos objetos tecnológicos, la representación se exilió en algún sitio; y no hablo solamente de los pequeños discursos, de las anotaciones breves y fragmentarias sobre el mundo, sino de las grandes narraciones que pretendían comprender el mundo en su totalidad.

Ciertamente que tenemos el regreso de los fundamentalismos, como los religiosos cristianos, musulmanes, new age o de cualquier otra clase, que son cada vez más feroces; igualmente, encuentran su refugio en algunas teorías como los estudios culturales latinoamericanos en su auto-exotismo extremo.

Sin embargo, hay otra esfera extendida a lo largo del globo, que se nos presenta como cotidiana, real, eficaz y que penetra en la trama social intentando llenar esa ansiedad de sentido, esa necesidad de hablar, esa expectativa de futuro que a pesar de todo nos queda, especial-

mente en América Latina en donde la modernización capitalista está al orden del día.

Y ese mundo en el que ahora habitan las narraciones no es otro que el de las grandes marcas, que absorbieron las promesas modernas incumplidas y los afanes de igualdad de un socialismo real fracasado, convirtiéndolos en estrategias de marketing eficaces tanto para vender como para rellenar el vacío, para poblar de ilusiones el desierto de lo real.

Como un ejemplo relevante citemos el Instituto Coca-Cola de la felicidad, como punto de partida, todos *sabemos* que la Coca-Cola es sinónimo de felicidad, se nos ha dicho hasta el cansancio, por todos los medios posibles; cuando abrimos una botella, salta la chispa de la vida que nos hace existir (Instituto Coca-Cola de la Felicidad).

La cuestión se complica cuando la Coca-Cola pretende convertirse en el referente ético de la construcción de la felicidad, que nos orienta y nos guía en su búsqueda insaciable. En su página web podemos conocer la felicidad, leer la opinión de los expertos, acceder a los estudios sobre el tema, medir nuestra felicidad o tomar nuestra dosis diaria de felicidad que viene en píldoras.

He aquí una de ellas:

“Como bien muestran los resultados del estudio del Instituto de la Felicidad, la felicidad es un gran antídoto contra la crisis, pues las personas con puntos de vista más positivos son significativamente más felices. Un satisfactorio 67% de los encuestados cree que su situación personal será igual o mejor en los próximos 12 meses. Además, a nivel general, un aplastante 74% de la gente feliz cree

que el futuro le traerá más cosas buenas que malas.” (Instituto Coca-Cola de la Felicidad).

O de este otro ejemplo de Nike, en donde nos enteramos que la ligereza, la levedad, ya no está en las *Seis propuestas para el próximo milenio* de Ítalo Calvino, sino en Nike SB Lunar One Shot.

¿No es hora de dejar atrás la posmodernidad y colocar sobre nuestros hombros las grandes narraciones que necesitamos, que nos permitan dejar atrás el capitalismo, la destrucción del planeta, la desigualdad, el racismo...?

3. La economía política de la alteridad

3.1. La inmanencia del enemigo

Ningún debate sobre los sujetos y las subjetividades puede darse sin tener en cuenta a los otros sujetos; eso es, sin una economía de la alteridad, como diría Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*).

Resaltemos su punto de partida crucial: se trata de analizar la economía de la alteridad; diríamos: la economía política de la alteridad. Los debates sobre las relaciones entre las culturas giran en torno al modo en que se trata al Otro, a la manera en que se constituye la otredad, que puede ir desde la formación de híbridos y mestizajes hasta las tesis del exotismo total, de la otredad absoluta sin posibilidad de diálogo con otras posiciones, pasando por una gama amplia de propuestas: interculturalidad, multiculturalidad, trans-culturalidad, transmoderno, poscolonial, postoccidental y otros.

En ese tratamiento del otro se da “...una economía de la alteridad en

donde se asigna al concepto de “enemigo” un valor cardinal” (Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*: 267). El otro es un enemigo y esta característica atañe incluso a los dioses, que no escapan a esta determinación:

“Ferozes más espléndidos, peligrosos pero deseados por los humanos, homófagos mas provistos de una supercultura shamánica, enemigos más aliados, los Maí están marcados por una ambivalencia fundamental. Ellos son al mismo tiempo el “ideal del Ego” araweté o arquetipo del Otro. Los araweté se miran a ellos mismos con los ojos de los dioses, al mismo tiempo que miran a los ojos de los dioses desde el punto de vista humano, terrenal, terrestre y mortal” (Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*: 271-272).

La relación con el otro como enemigo es inmanente: el enemigo penetra en el alma misma del matador, permitiéndole que él y su cultura se constituyan como tales y, simultáneamente, alterándolo radicalmente, cuestionando su propia existencia: “Después de haber matado, o simplemente herido, un enemigo en una escaramuza, un hombre “muere” (umanun). Cuando vuelve a la aldea, él cae en una especie de estupor, permaneciendo inmóvil o seminconsciente por varios días, durante los cuales no come” (Viveiros de Castro: 272).

Enemigo y matador se entrelazan de un modo profundo, ya inseparable: “El enemigo se dice que está enfurecido con su matador, más al mismo se encuentra indisolublemente ligado a él” (Viveiros de Castro: 273). Ese hecho violento ha terminado por convertirse en una identidad: “Puede verse aquí una nítida pro-

gresión de las relaciones entre la víctima y su matador. Ellas van desde la alteridad mortífera a la identidad fusional...” (Viveiros de Castro: 273).

El trabajo simbólico del enemigo es todavía mucho más poderoso, por el efecto mismo de la inmanencia, de la interioridad del enemigo en el matador, porque la entrada de la perspectiva –ontológica y epistemológica- del enemigo en la cultura del matador, altera el orden simbólico del matador. Ahora se dice con palabras del enemigo aquello que el matador quiere expresar: “Vistos por su lado bueno –su lado muerto-, los enemigos son aquellos que traen nuevas palabras al grupo, al menos que vienen a dar *un sentido más puro a las palabras de la tribu*” (Viveiros de Castro: 275).

Así que el matador habla dos veces: discurso del enemigo y discurso propio, plenamente entrelazados, que muestra la transferencia del orden simbólico del enemigo hacia el matador: “Una especie de ecolalia enunciativa o un proceso de reverberación: un enemigo muerto cita a su víctima araweté... y enseguida cita a su propio matador... todo esto por la boca de este último, que cita globalmente lo que su víctima tiene que decir” (Viveiros de Castro: 277).

Este proceso lejos de quedarse en el matador, como individuo, ha sido desde el inicio un fenómeno colectivo, un acontecimiento que atañe a todo el grupo, porque ahora es la comunidad la que identificándose con el matador, absorbe el discurso del otro, esto es, del enemigo:

“Una reverberación entre matador y su víctima está en el origen de la situación paradójica de la danza guerrera, situa-

ción de la mayor cohesión social y de máxima efervescencia colectiva en la sociedad araweté, cuando una comunidad masculina se reúne en torno del matador para, identificándose con éste, repetir las palabras enunciadas por otros” (Viveiros de Castro: 278).

La inmanencia del enemigo ha ido tan lejos que el espíritu del enemigo habitará permanentemente dentro del espíritu del matador, a tal extremo que el matador se ha vuelto otro, se ha convertido precisamente en el enemigo: “Este proceso como se puede imaginar, tiene su precio. Una fusión entre el matador y su enemigo presupone un devenir otro del primero: el espíritu de la víctima jamás le abandona” (Viveiros de Castro: 279).

Y desde este haberse convertido en Otro, puede regresar los ojos hacia sí mismo. Mirarse con los ojos de los otros, termina por ser la mejor y la única perspectiva para verse a uno mismo: “Esta capacidad de verse como Otro –punto de vista que es, tal vez, el ángulo ideal de visión de sí mismo- me parece la clave del pensamiento tupi-guaraní” (Viveiros de Castro: 281).

Esta absorción del enemigo se expresa en la incorporación global del enemigo –que en este caso es víctima-: “...El incremento del capital ontológico del matador al final del proceso, se expresa en una relación de anexión de ciertos atributos metonímicos de la víctima: alma, nombres, cantos, trofeos” (Viveiros de Castro: 284).

3.2. *Fenomenología de los otros*

Las fenomenologías nos han dejado muchas cosas buenas, especialmente las

que se refieren al método para entender nuestra conciencia; como decía Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*: la fenomenología está ligada directamente a la experiencia de la conciencia.

Más adelante, sobre todo Husserl, indicará el camino a seguir: la conciencia intencional encuentra que no existe la conciencia sin los objetos, sin la realidad que le es externa e independiente de su subjetividad. Además, como una parte fundamental del movimiento de la conciencia propia, encontramos a otros que nos hacen frente de un modo distinto que las cosas. Descubrimos que hay otros que son como nosotros y desde allí, emprendemos el viaje hacia la intersubjetividad, con los enormes problemas que esto trae.

Ian Bogost, en *Alien Phenomenology* (2012), da un paso más e introduce la fenomenología de las cosas, de un modo no antropocéntrico: tenemos que descubrir el punto de vista de las cosas, sus modos de acción, la manera cómo aprehenden el mundo, que precisamente no es reducible a la experiencia de la conciencia.

Entonces hay un ego que se constituye y que puede decir: yo con las cosas, yo con los otros, en las innumerables variantes que esto ha tenido en el pensamiento occidental. Se forma un ego intencional e intersubjetivo.

Lo que quiero poner en cuestión aquí es el primer movimiento de la fenomenología y, como su consecuencia, la apertura a una serie de fenomenologías, no solo las teorizadas por el realismo especulativo, que se dirige a entender las cosas por ellas mismas sin referencia a los seres humanos.

¿Es válido sostener que la experiencia fundamentante de la conciencia es esta capacidad de decir yo, aunque diga inmediatamente yo con las cosas, yo con los otros? ¿Es cierto que siempre partimos de la constitución y de los modos de conformación de nuestra propia conciencia? ¿Se debe admitir este narcisismo o, por el contrario, hace falta un pensamiento radicalmente antinarcisista? Eduardo Viveiros de Castro señala, en *Metafísicas caníbales*, con toda claridad la magnitud de la tarea del desarrollo de una metafísica que no sea tanto anti-edípica sino anti-Narciso.

Comencemos por una serie de fenómenos, en los cuales podemos encontrar una serie de sujetos que están impedidos de decir yo, de alguna manera o de muchas maneras. Está, en primer lugar, el que decir: “yo; yo con las cosas; yo con los otros” es, ante todo, un hecho lingüístico. Tenemos que usar el lenguaje para poder pensar esa conciencia, esa experiencia fundamental de la conciencia.

Sin embargo, como decía Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, no hay lenguajes privados, todos son públicos. Por lo tanto, desde el inicio mismo, para decir lo más íntimo acerca de mí mismo, tengo que hacerlo con las palabras de los otros, de los que están allá afuera. Enunciar esto ergo es un hecho lingüístico y por lo tanto, cultural (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*).

Lacan insistirá en esta exterioridad del origen del inconsciente que no sería otra cosa que las palabras de los otros dentro de mí, organizando mi estructura psíquica, permitiendo que exista como ser humano. Solo porque hay otros que dicen “yo”, de modos distintos, me está permitido decir: “yo” (Lacan).

Lejos de ser un fenómeno que estaría únicamente en el plano del inconsciente, esto de estar trabados en la posibilidad de decir “yo”, como fenómeno originario, en primer plano, es muy frecuente.

Mirando un concierto de Land-Lang, cuando éste entra en el escenario, al fondo se podía ver un músico, vestido de traje formalísimo, rígido, inmóvil, con el violín sostenido por la mano izquierda, como si se hubiese quedado congelado, sin la menor expresión en su rostro. En este momento, a este músico, cuyo nombre desconocemos, cuya historia no importa, que está ahí para apoyar la destreza de la estrella del momento. ¿Se puede decir que este individuo, en este preciso momento, está en capacidad de decir yo? Y si lo hiciera, ¿alguien le oiría?

En cualquier aula, en la experiencia educativa de todos los días, hay alguien que está allí adelante, el profesor, que dice todo el tiempo: “yo, yo, yo...” Y un conjunto de alumnos que solo de manera secundaria, cuando el profesor se lo pide o se lo permite, alcanza a decir: “yo creo, yo pienso, yo opino”. Y aunque el alumno diga “yo”, tiene un estatuto ontológico menor; sus enunciaciones son secundarias en el hecho educativo, no constituyen conocimiento riguroso, están plagados de errores, no pueden acreditarse como válidas, no pueden autoevaluarse.

En las familias, cuando el padre habla: “yo he decidido que lo mejor para ti, hijo mío, al que quiero tanto, es que sigas esta carrera.” “Yo decido lo que puedes hacer y lo que no puedes hacer.” ¿Acaso el hijo está en capacidad de decir yo y si lo hace, es oído por el padre? ¿Escucha el padre al hijo, realmente? Pa-

reciera que el hijo habla un idioma extraño, extraterrestre, que dice cosas incomprensibles, fuera de toda lógica. El padre siempre pretende que garantiza al sujeto –al hijo– más allá y por encima de sí mismo.

Cuando un gobernante y su equipo salen en los medios, hasta el cansancio, para decirle al pueblo –como ha sucedido tantas e innumerables veces en la historia–, que están haciendo la revolución, que la hacen en nuestro nombre, para nosotros; que nosotros somos objetos de la revolución y no los sujetos. ¿Puede ese pueblo, esa masa, esos oprimidos, decir: nosotros? En todo caso, dice: “nosotros quedamos profundamente agradecidos por lo que están haciendo en nuestro nombre y para nosotros.” Este es el mecanismo de los procesos de salvación.

Más bien deberíamos preguntarnos en todas las situaciones personales, sociales, políticas, en donde estamos trabados de decir “yo”, como experiencia primaria de la conciencia. Este “yo” se enuncia de manera constante, pero en tono menor, en voz baja, esperando que el poder, cualquiera que este sea, no nos oiga. La experiencia de decir “yo” depende de que otro diga primero y originariamente “yo” y solo entonces, alguien puede decir “yo”, que luego descubro que soy yo.

Introduzcamos aquí la hipótesis central, que será desarrollada más adelante: hay al menos dos formas de experiencia de la conciencia: aquella que está en capacidad de decir “yo”. Y aquella que primero se conforma como otro: “Yo, Lang-Lang”. Y el músico que está al fondo, mirándose a sí mismo: “Aquí hay otro.” Ese músico tendría que decir: “Hay un yo. Hay un otro.” Y solo entonces, el movi-

miento final: “Otro es yo.” Ese músico es el otro de Lang-Lang, trabado es su posibilidad de decir: “yo.”

Fenomenologías y no fenomenología. Una que proviene de toda la tradición occidental, en su génesis cartesiana: medito en la manera en que tengo experiencia de mi conciencia. Otra que va en dirección contraria a la tradición cartesiana y narcisista: fenomenología de aquellos que dicen de modo originario: otro es yo. También ésta es una fenomenología alien.

4. Sujetos, objetos y materialidad

4.1. Materialidad

Una de las cuestiones más difíciles será teorizar lo que son los objetos en su materialidad y en su virtualidad, tratando de evitar considerarlas como meros útiles que están frente a nosotros y que nos servimos de ellos para apropiarnos del mundo. Y, por otro lado, como consecuencia de este primer punto, ver las cosas únicamente desde la perspectiva de los sujetos.

Discutiré a Daniel Miller con cierto detalle, lo que nos permitirá entrar en una serie de precisiones sobre qué son los objetos, en qué consiste su materialidad y su virtualidad, qué debemos entender por cosa o por artefacto.

“Esta introducción comenzará con dos intentos por teorizar la materialidad: el primero, una teoría vulgar de las meras cosas como artefactos; el segundo, una teoría que pretende trascender el dualismo de sujetos y objetos” (Miller: 2).

Miller insistirá, como un núcleo duro de su paradigma, que para entender a

cabalidad lo que es la materialidad tenemos que superar la dualidad tan fuerte entre sujetos y objetos, que coloca siempre al primero en una posición de privilegio:

“Esto culmina en una sección sobre la “tiranía del sujeto” que busca enterrar la sociedad y el sujeto como la premisa privilegiada por una disciplina llamada Antropología” (Miller: 2).

Esta tendencia se ve fortalecida por “la humildad de las cosas” (Miller: 3), que es más aparente que real. Ese ocultamiento de las cosas, de su capacidad de agenciamiento, de su intervención decidida en el mundo, en el entorno en el que vivimos, lo único que hace es fortalecer su capacidad de darle forma a la realidad en la que habitamos:

“La conclusión sorprendente es que los objetos son importantes no debido a que son evidentes y físicamente limitan o posibilitan, sino usualmente porque precisamente no los “vemos”. Cuanto menos conscientes somos de ellos, más poderosamente pueden determinar nuestras expectativas a través del establecimiento de la escena y asegurando una conducta normativa, sin ser objeto de impugnación. Ellos determinan qué tiene lugar en la medida en que somos inconscientes de su capacidad para hacerlo” (Miller: 3).

Es por demás conocido el fenómeno que hace que las cosas mientras más cercanas y cotidianas, más difícil se hace pensarlas y conceptualizarlas. Están tan pegadas a nosotros, dependen en tan alto grado de su funcionamiento fiable y constante, que solo cuando fallan nos percatamos de que están allí, de que so-

lo a través de los objetos podemos habitar el mundo.

A esto debemos añadir nuestra pertenencia a una cultura determinada que es, ante todo, una cultura material, en la que estamos sumergidos desde que nacemos, que forma parte de lo que somos indisolublemente en todas las etapas de nuestra existencia:

“Somos educados con las expectativas características de nuestro grupo social particular, en gran parte a través de lo que aprendemos en nuestro involucramiento con las relaciones encontradas entre las cosas de todos los días. Bourdieu enfatizó las categorías, órdenes y ubicaciones de los objetos – por ejemplo, las oposiciones espaciales en el hogar, o la relación entre los implementos agrícolas y las estaciones” (Miller: 4).

La primera y la más importante consecuencia de esto es que las cosas lejos de ser entes pasivos, sordos, mudos, son activos. Digamos que los objetos hacen, ciertamente en un rango de lo más amplio de acciones e intervenciones en el mundo, dando forma y alterando la realidad.

Ahora bien, estas acciones son diferentes de las que realizamos los seres humanos. Los objetos actúan de un modo distinto y diverso, dependiendo precisamente de su objetualidad, de su particular carácter de cosas que les hacen idénticas a unas y diferentes de otras. (A esto le llamaremos el plano ontológico).

Para diferenciar las acciones humanas de la actividad de las cosas, introduciremos el término de agenciamiento; de esta manera nos alejamos de cualquier equívoco y nos alejamos de una mirada excesivamente antropocéntrica, para dar

paso a que las cosas hablen por ellas mismas.

Así que hablaremos del agenciamiento de los objetos; esto es, de la manera cómo introducen una perspectiva sobre el mundo, que lanzan una mirada sobre el espacio en el que ubican y al que distorsionarán, creando algún tipo de gravedad que atrae tanto a personas como a otros objetos.

Se tiene que resaltar, como afirmación central, que los objetos son activos, que contienen dentro de sí procesos y procedimientos que desencadenan otros procesos y procedimientos, en secuencias, cascadas, contagios, epidemias, clonaciones, de entre tantos modos de penetrar en lo existente y construirlo a su imagen y semejanza.

Habrà que reconstruir minuciosamente el agenciamiento de los objetos desde su propia perspectiva, desde su propio punto de vista, en los contextos específicos en los que éste se esté dando. (A esto le llamaremos plano fenomenológico y hablaremos de fenomenología alien para describir los agenciamientos de las cosas en los diversos mundos reales, posibles, virtuales).

Se trata de una ampliación significativa de nuestro modo de entender el mundo, porque la agencia sale del campo específico de los seres humanos y se traslada hacia afuera, hace el viaje desde el interior al exterior, quizás para volver de muchos modos como si se tratara de una cinta de Moebius:

“Una de sus estrategias más influyentes en la guerra en contra de la purificación ha sido tomar el concepto de agencia, en otro tiempo sacralizado como la propiedad esencial y definitoria de las per-

sonas, y aplicar este concepto al mundo no humano, sea éste organismos tales como bacterias o el sistema de transporte putativo de París” (Miller: 7).

A este campo, le añadimos el de los objetos en su materialidad y en su virtualidad, que siempre ha tenido esta característica de hacer cosas; podemos decir que las cosas hacen cosas, que las cosas hacen mundos, muchos mundos de modos diversos y variados.

4.2. Objetivación

Tomemos como punto de partida la afirmación de que no hay personas y cosas de manera aislada, existiendo cada una por su cuenta; sino que siempre encontramos en el mundo en el que vivimos: personas con cosas:

“En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel (1977) propone que no puede haber una separación fundamental entre humanidad y materialidad – ” (Miller: 5).

Y, además, en una particular relación entre los sujetos y las cosas: “Deberemos retornar a las poblaciones en masa que se consideran a sí mismas, de hecho, gente usando objetos” (Miller: 6).

Sin embargo, hay que ir más lejos y más adelante de este lado puramente utilitario de las cosas, en donde las cosas quedan reducidas a meras cosas al servicio de una racionalidad instrumental, que intenta conseguir unos determinados fines o metas.

Establezcamos, entonces, que en esa relación entre sujetos y cosas, los sujetos existen en la medida en que se objetivan; esto es, solamente cuando se vuelcan hacia el exterior y crean toda clase

de formas, que van desde las instituciones, las leyes, hasta las innumerables cosas materiales y virtuales que pueblan nuestra realidad.

Estos actos creativos regresan sobre nosotros mismos y se convierten en parte de nuestra conciencia, la llevan a otro nivel, nos permiten darnos cuenta de lo que somos y de lo podemos –somos lo que podemos hacer-. La conciencia –y la percepción- que tenemos de lo que está allí afuera cambia radicalmente así como la conciencia de nosotros mismos: nuestros modos de sentir, de ser afectados, nuestras estructuras cognitivas, nuestras formas de relacionamiento con los demás, la particular relación que tenemos con la naturaleza a la que hemos puesto en riesgo:

“En la objetivación todo lo que tenemos es un proceso en el tiempo mediante el cual el propio acto de creación de formas crea conciencia o capacidad, tal como habilidad, y de este modo transforma a ambas, a la forma y la auto-conciencia de aquello que tiene conciencia, o la capacidad de aquello que ahora tiene habilidad” (Miller: 6).

El acto creativo se ha duplicado: de una parte, los sujetos creando el mundo a su imagen y semejanza a través de objetivarse, de encarnarse y construir unos mundos múltiples y diversos; de otra parte, los objetos una vez dados, producidos, diseñados, regresando sobre las personas para recrearlas, para transformarlas por dentro, para cambiar su interior, para alterar su modo de ver y habitar.

“No podemos comprender nada, incluso a nosotros mismos, excepto como forma, un cuerpo, una categoría, o in-

clusivo un sueño. A medida que esas formas se desarrollan en su sofisticación, somos capaces de ver en ellas posibilidades más complejas para nosotros. A medida que creamos leyes, nos entendemos a nosotros mismos como gente con derechos y limitaciones. A medida que creamos arte podemos vernos a nosotros mismos como un genio o como no sofisticados. No podemos saber quiénes somos, o llegar a ser lo que somos, más que mirando en un espejo material, que es el mundo histórico creado por aquellos que vivieron antes que nosotros. Este mundo nos enfrenta como cultura material y continúa evolucionando a través de nosotros” (Miller: 6).

No hay cultura que no sea inmediatamente cultura material, proceso de objetivación de los sujetos y procesos de subjetivación de los objetos. Es en este ir y venir que existimos, que nos socializamos, que nos soñamos, que imaginamos, que nos proyectamos hacia el futuro y, desde luego, que diseñamos.

De esta manera, el proceso de diseño lejos de enfrentar a unos “sujetos autónomos” versus unos “objetos autónomos”, tendría que preguntarse de qué modo esos objetos del diseño son una objetivación de la cultura material globalizada o de un grupo social en particular.

Con igual fuerza, debería interrogarse sobre las transformaciones en la percepción, el afecto, los procesos cognitivos, que sufren los diseñadores y posteriormente las personas que usamos esas cosas, porque somos personas con cosas, inseparablemente.

4.3. *El reverso del fetichismo*

Colocar sobre nuevas bases las relaciones entre los sujetos y los objetos, en-

tre las personas y las cosas, presupone la ruptura de los dualismos subyacentes: cuerpo y mente, espíritu y materia. Una vía a transitar para una adecuada relación entre los procesos de subjetivación y los de objetivación, que logre construir un espacio de confluencia, puede hacerse desde una relectura de la tesis del fetichismo de la mercancía tal como se encuentra en Marx.

Esto es, fetichismo en la medida en que las relaciones entre personas se mostraban como mediados por las cosas; así se naturalizaba el capital y se sustentaba la dominación capitalista, lo que no ha dejado de suceder.

La implicación que este tiene para la superación de dualismos mencionados es que se choca contra la lógica del capital y de su sociedad; no podemos simplemente plantearnos una "democracia de las cosas" o una relación de igual entre personas y cosas, para que esas puedan hablar por sí mismas, sin cuestionar la lógica del capital. Al interior de estos mecanismos de fetichismo de la mercancía se tiene que trabajar para una aproximación más justa a las cosas, a los objetos y a la misma tarea de diseñar (Marx).

Lukács, en *Historia y consciencia de clase*, ha mostrado a fondo los modos de funcionamiento de este fetichismo, a través de los procesos de reificación o de cosificación. No es este el lugar para reflexionar sobre este, que no deja de ser importante para entender los estudios de la materialidad, que están vinculados a los regímenes de producción de valor:

"Las condiciones de transnacionalismo bajo las que la mayoría de la gente vive

ahora en el mundo, han creado nuevos y a menudo significados culturales contradictorios y los valores económicos y los significados de los objetos –esto es, en la cultura material- como aquellos objetos que viajan a modo acelerado a través de mercados locales, nacionales e internacionales y otros regímenes de producción valor" (Myers: 3).

De lo que efectivamente se trata aquí es de preguntarnos por el reverso del fetichismo: ¿qué queda cuando logramos romper, aunque sea de modo provisional, con la lógica de la ganancia y desaparece el fetichismo? Ciertamente que se puede mostrar que el capital es una relación social de explotación, lo que es un paso importante para la ruptura la hegemonía capitalista.

Sin embargo, hay otras preguntas que tenemos que introducir para aproximarnos a esta cuestión de las relaciones entre sujetos y objetos, personas y cosas: ¿al desaparecer el fetichismo de la mercancía, esto es: la relación entre personas qué aparece como relación entre cosas, se produce un contacto directo de persona a persona, de manera transparente? ¿Qué sucede con las cosas? ¿Son éstas excluidas de las relaciones entre personas? ¿Nos vemos conducidos hacia una profundización de la dualidad entre personas y cosas, que llevará a un enfoque instrumental de los objetos por parte de los sujetos que, de este modo, privilegiarían los encuentros directos?

Los razonamientos que se desprenden encuentran rápidamente las consecuencias, seguramente justas, de la lucha contra el consumismo, el "materialismo" de nuestras sociedades en su sentido peyorativo, la pérdida de valores, el triunfo de la sociedad del espectáculo, la

extensión sin límites de la moda.

Y nuevamente las preguntas que surgen: ¿cuál es el reverso del consumismo? ¿Una sociedad que no está guiada por el consumo? ¿Qué sería una sociedad sin la espectacularidad del capitalismo? ¿Una sociedad sin espectáculo?

Nuestra respuesta va en dirección contraria: el reverso del fetichismo no es la separación radical entre personas y cosas, que finalmente lograría el ideal de la transparencia. Al liberar a los sujetos del dominio capitalismo, las cosas también lo harían. De tal manera, y ésta es la tesis fuerte, las personas con las cosas estarían en plena capacidad de relacionarse con las otras personas con cosas.

El reverso del fetichismo es la liberación de las cosas, de tal manera que dejen de expresar las relaciones capitalistas de dominación de unas personas sobre otras, y se vuelvan enteramente capaces de expresar las relaciones entre los sujetos, en medio de una nueva sociedad del espectáculo.

La superación del “materialismo” no es una suerte de espiritualismo, algo parecido al new age, sino el materialismo pleno de todos los seres humanos con iguales derechos, con igual capacidad de acceso a los objetos, sin los que no pueden ser plenamente sujetos.

El reverso de la moda no es la abolición de la moda, sino su plena liberación del secuestro a la que está sometida. Así que la tesis de Lipovetsky de la moda plena no tiene solo un lado de exaltación del capital sino adquiere un matiz utópico: el reverso de la moda es la moda plena (Lipovetsky).

Bibliografía

- Austin, John L.
1982 *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, Jean
1997 *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Bogost, Ian
2012 *Alien phenomenology or what it is like to be a thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Calvino, Italo
2012 *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela.
- Foucault, Michael
1966 *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Hegel
1971 *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Husserl
1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Madrid: Crítica.
- Husserl, Edmund
1997 *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Instituto Coca-Cola de la Felicidad
<<http://www.institutodelafelicidad.com/>>
13 de Abril de 2014.
- Lacan, Jacques
2006 *El Sinthome. El seminario 23*. Buenos Aires: Paidós.
- Lipovetsky, Gilles
2004 *El imperio de lo efímero*. Madrid: Anagrama.
- Lyotard, Jean-Francois
1987 *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Marx, Karl
1975 *El capital. Tomo I, Vol. 1*. México: Siglo XXI.
- Mauss, Marcel
2009 *El don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Miller, Daniel
2005 *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Myers, F.
2001 *The empire of things. Regimen of value and material culture*. Oxford: Oxford School of American Research Press.
- Nike
<http://www.nike.com/us/en_us/>
13 de Abril de 2014.

108 CARLOS ROJAS REYES / Una economía política de la alteridad: Hacia una teoría de la identificación del sujeto en el mundo actual

Nusselder, André

2009 *Fantasy and the virtual mind. A Bit of interface fantasy*. Cambridge, MA.: MIT Press.

Rimbaud, Arthur

2014 «De Arthur Rimbaud a Georges Izambard.» 13 de Abril. *La máquina del tiempo*. <<http://www.lamaquinadeltiempo.com/Rimbaud/cartasvid.htm>>.

Spivak, Gayatri Chakravorty

2012 *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Strathern, Marilyn

2004 *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.

Vattimo y Rovatti

1995 *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Paulo: Cosac & Naify.

—. *From the enemy's point of view*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

—. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF, 2009.

Wittgenstein, Ludwig

1988 *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.

—. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1981.